读史札记

高一志《修身西学》底本考论

方　玥

明清之际以耶稣会传教士为核心的中欧文化交流历来是学界研究热点。这一时期来华传教士引入了包括西方自然科学、哲学、伦理学、神学、政治学等诸多学科，建立起初具规模的西方知识系统。然而目前学界更多关注的是其中自然科学的内容，而对人文学科特别是伦理学部分的研究较少。

事实上明末清初传教士撰写了不少有关天主教伦理学的著作，这不仅因为伦理学是天主教体系中不可或缺的一部分，也由于有关伦理道德的探讨更易引起中国士人的共鸣。这些著作包括利玛窦所撰劝人修道养德的灵修作品《二十五言》与《畸人十篇》，庞迪我所撰引导人戒除“罪宗七端”、培养七德的伦理教化作品《七克》，还有有关交友、友伦的作品如利玛窦所撰《交友论》以及卫匡国所撰《逑友篇》等。此外，在许多宣教作品中，也包含了部分天主教伦理学的内容，如利玛窦《天主教要》、高一志《教要解略》等著作涉及像天主三德信、望、爱与四枢德的内容，罗雅谷的《哀矜行诠》中则谈到了望、喜、畏、痛四种主要激情，并简略介绍了四种激情是如何发生的。[①]但这一时期真正系统介绍天主教伦理学的专著，当属高一志所撰的《修身西学》。

高一志（Alphonse Vagnoni），原名王丰肃，意大利籍耶稣会士，1624 年进入山西传播天主教，是最热衷于传播人文学科的传教士之一。刊刻于 1630 年的《修身西学》正是其以“修身、齐家、治平”命名的人文作品“厄第加”三书中的第一部，也是明清之际传教士引入的“厄第加”即伦理学科（Ethica）中最系统的作品，可谓中外伦理学史研究中的珍贵“标本”。但遗憾的是，不仅伦理学界目前对《修身西学》尚无关注，中西交流史领域对其的研究也屈指可数。早期学者如徐宗泽、方豪在有关传教士文献的著作中对此书有所介绍，其中方豪还认为其底本为科英布拉大学伦理学讲义，但并未作深入探讨。此后国内学界几乎再无对《修身西学》的进一步研究，对其略有涉及的内容也基本沿用方豪的说法。最近黄兴涛在《明末至清前期西学的再认识》一文中注意到了《修身西学》作为西方中世纪伦理学译著的重要意义，主张从中西伦理学史的角度重新审视这一著作，但该文并未对《修身西学》底本等问题做进一步考证，认为“它与当时西方的翻译原本之间有无变异等问题”都有待深究。[②]实际上，李弘祺曾经在一篇英

[收稿日期] 2013 - 09 - 15
[作者简介] 方玥（1989—），男，中国人民大学清史研究所硕士生，北京 100872；lulikaomudi@163.com

① 罗雅谷：《哀矜行铨》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 5 册，台北利氏学社，2002 年，第 207 页。

② 黄兴涛：《明末至清前期西学的再认识》，《清史研究》2013 年第 1 期。

文论文中专门探讨过《修身西学》的底本问题，但由于流传不广，并未在国内引起更多回应。该文认为《修身西学》主要内容来自托马斯·阿奎那的《神学大全》，这一观点与方豪的说法有所不同。

经过笔者考证，《修身西学》虽然参考了经院哲学化的《伦理学讲义》，但其基本内容几乎全部源自阿奎那的《神学大全》，二者并不矛盾。本文将从《修身西学》与《神学大全》的对比入手，探讨《修身西学》的知识来源与适应性改造，以期展示16世纪天主教伦理学与中国传统伦理道德思想的交融。

一、《修身西学》的结构与内容：与《神学大全》的比较

《神学大全》① 是13世纪意大利神学家托马斯·阿奎那②的代表作，此书将希腊罗马古典哲学、伦理学与天主教神学深入地结合起来，在天主教世界有极高的地位，被来华传教士艾儒略誉为“所言最明、最简、最确，而此后学天学者，悉皆禀仰、不能更赞一辞”。全书分为三集，每集分若干题，题下分各节，每节又通过“质疑、反之、正解、释疑”四部分进行阐述。第一集主要讨论天主存在、创造万物等神学问题，是传教士利类思的作品《超性学要》所主要翻译的部分。第二集则讨论了人的目的、幸福、行动、情、德性、法律与恩宠、信望爱三德与四枢德等伦理学相关内容，也正是《修身》主要依据的部分。

受《大全》影响，《修身》全书共分十卷，卷下分若干章，基本遵循《大全》中经典伦理学逻辑顺序进行叙述。首先，《修身》第一卷与第二卷先后谈到了人意定有所向、所向者唯一、所向者“好美”等人类行动目的与幸福的问题，并分析了人与动物在趋向“好美”上的异同。其次《修身》将幸福分为三类，“一系神，仁义礼智之属也；一系身，精力美色之属也；一系外，令闻丰姿荣势之属也”③，并认为“人福”不在于外好美与身好美，而在于神好美，“以造物主当之”④。在《大全》中，“身体上的利益”与财物、荣誉、声望或光荣以及权势等外在利益，同样被认为不是真正的幸福，唯有对天主本质的了解是真正的幸福。⑤ 可以看出，《修身》将中国历来崇尚的仁义礼智也包括在了对造物主的了解即“神好美”之中，这无疑是取悦中国士人的一种策略。

《修身》第三卷介绍的是人之动行及其产生的原因，即《大全》接下来讨论的有关“人性行动”的问题。首先，《修身》介绍了“司明”与“司爱”，即《大全》中所言的理智与意志。其次，《修身》先后讨论了司爱“独为自主之司”的性质与“总督众司”的地位，并辨析了明爱二司动行之序，即“司明之命师命也，弗能动下司之力；司爱之命君命也，端以敕属司之从”⑥。在对司爱两种类型具体介绍中，《修身》谈到两者“一据神，从灵才向公好美，谓之志气之司

---

① 以下正文部分除特别注明外，《修身》、《大全》与《伦理学讲义》分别为《修身西学》、《神学大全》与科英布拉大学《亚里士多德伦理学讲义》的简称。本文主要参考和引用的是周克勤主编《神学大全》中译本（中华道明会、碧岳书社，2008年），后文相关注释采用该书推荐的中文标题缩写方法。

② 有关阿奎那学说在中国明清之际的传播这一问题，张西平先生已有所涉及，见张西平：《明清间入华耶稣会士对托马斯·阿奎那哲学的介绍》，《天主教研究论辑》第一辑，宗教文化出版社2004年。文中谈到利玛窦《天主实义》、艾儒略《西学凡》、利类思《超性学要》等著作对阿奎那哲学的介绍，但遗憾的是未涉及《修身西学》。

③ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第25页。

④ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第40页。

⑤ 托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题二，节5—6；题三，节8。

⑥ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第51页。

爱；一据形，从形觉司，向私好美，谓之血气之司爱”[①]，前者是由理智指导的智性嗜欲，后者是由感官知觉引导的感官嗜欲[②]。最后，《修身》将血气司爱又分为两种，“一欲司，一忿司”[③]，即《大全》中的欲望激情与愤怒激情，这又引出了下一卷的内容，即有关“情”的讨论。

《修身》在第四卷对情的描述也基本按照《大全》的脉络。《大全》中认为，人的激情共有十一种，包括爱、憎恶、愿望、逃避、喜乐、哀愁、希望、失望、勇敢、畏惧、愤怒，前六种属于欲望激情，后五种属于愤怒激情。欲望激情的对象是善与恶，包括人在内的一切受造物都趋向于善，这种倾向即爱，与之相对的则是对恶的憎恶，而善与恶的获得与否也导致了其余四种欲望激情的产生。愤怒激情的产生与欲望激情有所不同，其对象不是绝对意义上的善与恶，而是感性上的作为困难或障碍意义上的善与恶，如希望是把对象视作可以得到的有困难的善而产生的，失望是把对象视作不可获得的善而产生的。[④]《修身》则将这十一种激情命名为爱情、欲情、乐情、恶情、避情、忧情、望情、失志、果敢、惧情、忿怒，并在此后十章分别进行介绍，如将爱情分为“友爱”和“欲爱”，将欲情分为“性欲”与“心欲”即自然欲望与不自然欲望，将忧情分为“内忧”与“外忧”即内心伤痛与外表伤痛等，与《大全》相应内容高度一致。不仅如此，《修身》对包括激情的定义、发生顺序等复杂的经院哲学概念在内的整个激情机制，都进行了较为完整的介绍，这在当时传教士文献中是很少见的。

《修身》第五卷介绍的是“动行”即行动的善恶，按照《大全》的顺序这一部分应位于第三卷与第四卷之间，从逻辑上也应如此安排，或许高一志是出于由司爱到激情的衔接考虑将这一章推后。在叙述人行动善恶的概念后，《修身》首先讨论了行动的善恶评判标准，包括“所向之事物”、“节”与“为”,[⑤] 即《大全》所言的行动的对象、所处的情况、与实施的目的。[⑥] 其次，《修身》讨论了“人动行中有非善非恶者否”，认为“内有”之行为可以非善非恶，如人自有的“掀髯、唾津、搔头、摇手、偶动”[⑦] 等行动，但人的“有意”行动即与理性相关的行动却不可能无善无恶。这种论点正是《大全》中行动按本类与个体分别，前者如与理性无关是可以中立的，但人个体的行动却不可能无善无恶，因为人有意行为都是与某种情况相关而被用于善恶之途。[⑧] 最后，《修身》讨论了“善恶相通相变否”和“外动行之善恶由何”[⑨]，实际上就是《大全》中“意志之内在行动的善恶”与“外在之人性行动的善恶”[⑩] 两题的主要内容。

第五卷以后，《修身》开始讨论有关“德”的问题。第六卷首先谈到，“德者，积善于心而表诸身”，“人神本无艺无德，既积乃有德矣”[⑪]，即所谓“善良的习性”。其次，《修身》将德分为“修灵”与“修行”，认为修行之德才是“真德”[⑫]，即《大全》中所言“人的德性是行动方面之习性”[⑬]。而对于德性的主体，《修身》认为“德丽质于神爱之司”[⑭]，即智性是德性的主体。接着，《修身》在“德之中庸”一章中，将中国的“中庸”观念与西方的道德中点理论进行了

---

① 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 52 页。
② 托马斯·阿奎那：《神学大全》，壹，题 80，节 2。
③ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 53 页。
④ 《大全》中有关“情”的讨论见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 22—48。
⑤ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 86—89 页。
⑥ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 18，节 2—4。
⑦ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 90 页。
⑧ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 18，节 8—9。
⑨ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 94—101 页。
⑩ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 19—20。
⑪ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 107 页。
⑫ 同上，第 109 页。
⑬ 托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 55，节 3，正解。
⑭ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 110 页。

结合。道德中点理论始于亚里士多德，并在《大全》中得到系统表述，即认为德性“专是为成全灵魂针对某固定质料之嗜欲部分”，故无论是超过还是不及所欲之标准都是恶，唯有于理性之标准相等即中点才是善，① 因此《修身》有“自定之中”即事物中点与“理定之中”即理性中点，并以后者为贵的说法，② 而这种道德中点论也是此后论述与各种道德相反之恶习的理论基础。此外，《修身》还谈到了“德之生灭系于习不习”③，即《大全》中德性不是天生的，来自行为习惯甚至灌输。④ 最后，《修身》将德性分为了“灵德”与“习德”，“灵德”即智性德性，它包括鉴赏性智性德性即“知以知者”以及实践性智性德性即“知以行者”。“习德”则是道德涵养性德性，包括廉德、义德、毅德，加上灵德中的智德，四者构成了基督教中非常重要的四枢德。

四枢德又被称为四达德，是基督教重要道德规范，最早由柏拉图提出，后经希腊罗马及中世纪多位学者诠释和发展，最终由阿奎那在《大全》中系统表述。四枢德分别是智德、勇德、义德、节德，分别对应《修身》的智德、毅德、义德、廉德，而《修身》的最后四卷就是对此四枢德的分别阐述。《修身》第七卷首先谈到了在四德中起指导作用的智德，认为智德的“大务”包括计议、决断、命令即其审度、审断与命令的功能。⑤ 接着，《修身》将智德作了几种划分，一种划分为“从性之智”与“超性之智”，前者“人才所能致”，后者即“超见”则需由天主恩赐。⑥ 另一种划分方式为“独智”与“众智”，其中“众智”又被分为“齐家之智，治国之智，帅军之智”⑦，即家政、政治、军事的分类。最后，《修身》谈到了智德的亡失，将与智德相反的恶习分为“不及之失”与“过之失”，前者包括“迫”、“妄”、“变”、“堕”，即鲁莽、粗心大意、无恒、疏忽；后者包括“私智”、“阴狡”、“诬诳”、“急末”⑧，即肉性明智、狡猾、欺诈与对未来的过分关注。⑨

其次，《修身》在第八卷讨论了廉德，即节德。对廉德的分类包括“节食”、“节饮”、“节色”、“节狎”⑩，其中后两者都是关于节制性欲，刚好可与《大全》中节食、节饮与克制淫佚相对应。但值得注意的是，与《大全》中对贞操与节欲的全面关注不同，《修身》更多涉及的是婚姻内容，如赞成一夫一妻、鼓励丧妻不续弦等，这无疑是高一志针对中国士人纳妾之风所进行的调整。此外，《修身》还谈到了廉德的属德，包括“砥持”、“良善”、“哀矜”、“俭戢”⑪，即《大全》中克己、温良、宽仁、检制的分类。其中俭戢即检制又分为谦退、节制、俭仪、俭约，分别对应谦虚、对好奇的节制、对身体外表的检制与对外部修饰的检制。⑫

第九卷讨论的是毅德即勇德，在介绍了毅德的定义后，《修身》首先谈到毅德之敌损有“过惧”、“无惧”、“狂率”⑬，即畏惧、无惧与大胆。至于毅德的属德，则包括“宏德”、“宏施”、“含忍”、“恒久”，分别对应壮心、宏度、忍耐与恒心。其中宏德之敌损又有“自恃”、“贪尊”、

---

① 托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 64，节 2，正解。
② 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 112—113 页。
③ 同上，第 117 页。
④ 托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之壹，题 63，节 2、3。
⑤ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 129 页。
⑥ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题 52。
⑦ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 133 页。有关家政、政治、军事分类的相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题 50。
⑧ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 145 页。
⑨ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题 55。
⑩ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 149 页。
⑪ 同上，第 162—179 页。
⑫ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题 155 至题 169。
⑬ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 182 页。

"虚夸"与"卑略"①，在《大全》中分别为妄想、热衷荣誉、贪图虚荣与懦怯；② 宏施之敌损有"狂奢"与"简略"，即浪费与小气；恒久的敌损也有"执拗"与"变幻"③，即固执与柔弱。

《修身》最后一卷，也是篇幅最长的一卷，讨论的是四枢德中的最后一种，义德。与《大全》类似，此卷首先区分了自然法与实证法，接着将义德分为二，一为维护"公制之义"，一为"相施之义"，相施之义又分为"颁施之义"与"平施之义"④，前者为上级对下级的分配正义，后者是平等交换时的正义。义德的属德也可分为两种，宗教方面的道德即"钦崇之德"，包括"惓切"、"祈祷"，"敬拜"、"祭祀"、"享献"、"许愿"、"誓诅"、"赞誉"、"感谢"⑤，即虔诚、祈祷、朝拜、祭祀、献仪、誓愿、发誓、以誓告方式使用天主圣名、为赞美高呼而使用天主圣名；⑥ 与人相处之道德又分为"仁德"、"弟德"、"孝德"、"感佩德"、"真实"、"和气"、"好施"、"权德"⑦，分别对应孝顺、恭顺、服从、感恩、真实、友善或和气、慷慨、权宜公平或正义。⑧ 这种将仁德与孝顺对应而孝德与服从相对的处理方式似乎让人感到困惑，有必要稍作辨析。首先，这种对应是根据《大全》的叙述先后顺序进行的；其次，从内容上说这种对应也是准确的。根据大全的定义，孝顺是对受到恩赐的来源所尽的义务，因此孝顺施与的对象"天主应占第一位"，其次是"父母和祖国"，而"对父母的孝敬内也应包括所有的亲族"，同样对祖国的孝顺也应扩及国民，这正是《修身》对仁德的描述。另一方面，恭顺和服从分别是尊敬的两部分，分别是"向在其上的人表示尊重"与"遵行在其上之人的命令"⑨，也正与《修身》中"弟德"与"孝德"的定义，"敬长之理"与"从命之德"⑩ 相匹配，因此这种对应是准确的。至于为何高一志在翻译中会产生命名上的偏差，则属另一命题，这里暂且不谈。

通过上述对比可以看出，虽然《修身》未囊括《大全》第二集的所有论题，如"信望爱"向天主三德、罪过与惩罚、法律与恩宠等宗教性较强的内容并未出现，但其所包括的论点基本都能在《大全》中找到出处，且位置顺序也大致相同，两者在结构与内容上的契合度相当高。

二、《修身西学》底本之再辨析

如前文所言，目前学界对《修身》底本问题还存在较大分歧。据方豪考证，《修身西学》的底本是16世纪90年代葡萄牙科英布拉大学出版的《亚里士多德伦理学讲义》，⑪ 但其考证过程与依据却语焉不详。一些涉及到《修身西学》的论著参照了方豪的说法，但并未进一步探讨。⑫

---

① 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第190页。
② 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题130至题133。
③ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第194、195、200页。
④ 同上，第205页。
⑤ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第224页。
⑥ 相关内容见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题81—91。
⑦ 相关内容可见于高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第226—240页。
⑧ 相关内容可见于托马斯·阿奎那：《神学大全》，贰之贰，题101—120。
⑨ 同上，题103、104。
⑩ 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第1册，第228—229页。
⑪ 方豪：《中国天主教史人物传（上）》，中华书局，1988年，第155页。
⑫ 肖朗：《〈童幼教育〉与明清之际西方儿童教育思想的导入》，《浙江大学学报（人文社科版）》2005年第5期；金文兵：《高一志译著考略》，《江南大学学报（人文社会科学版）》2011年第2期。

另一方面，李弘祺在《高一志和他的修身西学：托马斯伦理学在中国的首次介绍》① 一文中，提出《修身西学》包含了大量的经院哲学与伦理学内容，是对托马斯·阿奎那的伦理学思想较为系统的介绍。文中对《修身西学》各章内容进行了一定概括，并同样与阿奎那的《神学大全》相关章节进行了对比解读，很具有启发性。但该文主要侧重于人性善恶、欲望、愤怒以及血气等几组概念，其整体梳理显得较为粗疏，读来也不免产生疑惑。而且，尽管作者提到方豪在高一志研究上的贡献，也认为“高一志或许依据的是有关这一问题（阿奎那伦理学）的某种专著”②，但并未回应方豪有关《修身西学》底本来自《亚里士多德伦理学讲义》的说法。因此若要厘清《修身》的底本问题，需要对《伦理学》《伦理学讲义》《大全》与《修身》之间的相互关系进行全面辨析。

首先可以肯定的是，《修身》主要内容绝非来自亚里士多德的《伦理学》③ 原本。虽然《伦理学》作为古希腊经典著作对西方伦理学有着重大影响，在几个大的论题上《伦理学》也与《修身》有一定一致性，但在包含的具体内容上，两者存在较大差异。如《伦理学》既没有论述整个激情机制，也没有系统论证每种枢德的各个属德。这是因为亚里士多德之后，多代哲学家与神学家不断丰富和发展伦理学学说，最后阿奎那博采众长，形成空前规模的伦理学体系，因此其中许多内容都是古希腊伦理学中没有涉及的。在著作结构上，两者也有很大不同。如《伦理学》先谈到人的行动目的与幸福，接着是德性、德性中点论与枢德，最后才是爱与情感，和《修身》与《大全》的顺序相去甚远。最后，在论述风格上，《修身》中条目清晰的结构与天主教神学意蕴显然来自经院哲学作品，而非古希腊时代的《伦理学》。

事实上，方豪所提到的科英布拉大学版《亚里士多德伦理学讲义》是经院哲学化的作品，也与亚里士多德的《伦理学》原著相去甚远。16 世纪末至 17 世纪初，以葡萄牙科英布拉大学与埃武拉大学为中心的耶稣会学者取代了多明我会学者，成为了天主教世界精神文化的领导力量，并掀起了对阿奎那经院哲学的复兴，使阿奎那的理论在欧洲特别是欧洲的各所大学再度兴盛。这一群体被称为科英布拉学派（Conimbricenses），而其代表作则正是以“科英布拉大学耶稣会讲义”（*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*）为标题，以亚里士多德作品为讨论主题而编纂的丛书，其中便包括《亚里士多德伦理学讲义》。④ 这套讲义推出的目的主要是减轻学生听课与记录的压力，将课堂重心转移到对问题的讨论上，并兼有统一思想之功能，⑤ 其主要内容是当时大学所教授的学术成果，而非亚里士多德的原著本身。更值得注意的是，在“气象学”、“论自然”与“伦理学”三种讲义中，只有相关著作的大纲线索，而其中并未包括亚里士多德著作的完整原文。因此，《伦理学讲义》实际上与《伦理学》原著有很大的区别。具体来说，《伦理学讲义》在体例上，采用了中世纪神学经典中经常使用，并在《大全》中达到巅峰的问答体，

---

① Thomas H. C. Lee，“*Alphonsus Vagnoni and His Western Learning on Personal Cultivation*：*The First Introduction of St. Thomas' Ethical Ideas in Chinese*”，载于周质平等编：《国史浮海开新录：余英时教授荣退论文集》，联经出版社，2002 年，第 347—403 页。

② 同上，第 350 页。

③ 亚里士多德的伦理学著作共有三本，包括《尼各马可伦理学》、《大伦理学》、《优台谟伦理学》，其中《尼各马可伦理学》内容最多且地位最高。因此从中世纪至今，一般所言的亚里士多德伦理学即《尼各马可伦理学》。

④ 方豪所言的《亚里士多德伦理学讲义》原名为 *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputations*，*in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur*，即“科英布拉大学有关亚里士多德之尼各马可伦理学部分问题课程讨论之讲义”之意，后文为叙述方便，沿用方豪所用译名。

⑤ 相关内容见于 Antonio Manuel Martins，“*The Conimbricenses*：*Introductory note to the Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis iesu*”，来源于 Biblioteca SAAVEDRA FAJARDO de Pensamiento Político Hispánico，网址：http：//saavedrafajardo. um. es/WEB/archivos/Conimbricenses_ Presentacion. pdf，访问时间：2013 -4 -1。

每部分分为诸多题目，每题由综述各方质疑与反质疑开始，通过对比与推理得出正解，这都与亚里士多德《伦理学》原著相去甚远。其次，在内容上，如其序言承认的那样，《伦理学讲义》省略了对亚里士多德文本的解释，而加入了大量经院哲学家整理后的伦理学内容，其中一些内容是“非亚里士多德”甚至是“反亚里士多德”的。事实上，《伦理学讲义》沿用了“实质上与托马斯·阿奎那的诠释学没有区别”的研究方法，容纳了上至柏拉图，下至阿奎那的整个西方哲学内容进行比较论证，并最终得出大体与《大全》一致的经院哲学经典观点，“这种安排方式远远避开了亚里士多德的模式”①。总的来说，《讲义》是16世纪末经院哲学式的作品，亚里士多德《伦理学》是其讨论的线索，而非主要内容来源，鉴于阿奎那思想在当时耶稣会乃至整个天主教世界的重要地位，其结构与基本观点也必然是趋向阿奎那式的。因此，从字面出发将《讲义》与亚里士多德的伦理学思想划等号是有问题的。

既然《修身》与《讲义》都与亚里士多德的《伦理学》原著关系不大，那这两者之间的关系又如何呢，是否如方豪所言后者是前者的底本。这一问题要从两个方面来回答。一方面，高一志在撰写《修身》时，应参考了《伦理学讲义》。首先，科英布拉大学系列讲义作为耶稣会的重要作品，在会内乃至整个西欧都具有很大的影响力。事实上经过学者研究，科英布拉讲义已有三部被明末清初传教士翻译成中文，包括傅泛际译自《亚里士多德论天讲义》（*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv*, *in qvatvor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*）的《寰有诠》，② 傅泛际与李之藻合译自《亚里士多德辩证法大全讲义》（*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv*, *in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*）的《名理探》，③ 以及毕方济、徐光启以《亚里士多德灵魂论讲义》（*Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv*, *In tres libros de Anima*, *Aristotelis Stagiritae*）为底本而作的《灵言蠡勺》。④ 因此作为耶稣会士的高一志在17世纪二三十年代撰写《修身》时，参考1592年前后出版的《伦理学讲义》，当属正常。其次，《修身》与《伦理学讲义》在内容结构上有许多相似之处。《伦理学讲义》共分九章，前两章讨论了善与人行为的最终目的问题，第三章讨论了幸福的来源问题，第四章讨论了意志、智力与感官性嗜欲三个概念及其相关内容，第五章是有关人行为善恶的讨论，第六章讨论了激情的划分、定义等相关问题，第七章讨论了德行的定义、划分、德性中庸论、德性获得方式等问题，最后两章则讨论了四枢德的相关问题。可以看出，《修身》与《伦理学讲义》在内容安排上有相当的一致性，同样省略了《大全》中部分有关神学的内容。最重要的是，《修身》中部分《大全》中没有的内容，可在《伦理学讲义》中找到，如《修身》中有关“约契”的十一种分类，包括贸易、典、雇赁、寄托、质、保替、许诺、平和、与、和契、遗约，大多为《大全》中所无，但在《伦理学讲义》义德一题有关“交换正义”的第三节中有较详细的论述，⑤ 而这正是科英布拉学派为义德所添加的新内容。因此，《修身》应当参考了《伦理学讲义》。

但另一方面，《伦理学讲义》又非《修身》唯一参考底本。如上文所言，《伦理学讲义》课程提纲的性质，决定了它有限的篇幅仅能展示相关要点，无法包括《修身》的全部内容，如《修身》对十一种激情分别详述，介绍其定义、内涵与分类，而《伦理学讲义》中仅一笔带过；又如，《修身》中四枢德单独成章，几乎占据了《修身》一半以上的篇幅，而《伦理学讲义》中仅在最后两章对四枢德进行了介绍。而且《讲义》的主要组成部分是对问题的探讨而非概念

---

① 同前注。

② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年，第197页。

③ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第193页。也可参考王建鲁：《〈名理探〉比较研究——中西逻辑思想的首次大碰撞》，西南大学博士学位论文，2010年。

④ 朱维铮主编：《徐光启全集》第五册，上海古籍出版社，2010年，第378页。

⑤ 相关内容见于 *In Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputations*, *in quibus praecipua quaedam ethicae discipilinae capita continentur*, S. Lopes, 1593, pp. 87—88.

的介绍，适合有一定哲学与神学基础的欧洲大学学生。但《修身》作为普及性读物，需要大量基础性内容，这都要参考《大全》进行补充。

总的来说，《大全》和《伦理学讲义》应同为《修身》的底本，其中《大全》是《修身》撰写的基础与知识来源，而《伦理学讲义》则提供了文艺复兴时期发展中的天主教伦理学框架。可以说，《修身》正是两个时期经院哲学精华结合的产物。

三、《修身西学》的本土化改造及其原因

尽管《修身》的主要依据基础是阿奎那的经院哲学，但我们不能完全将其视为如利类思《超性学要》一样的译作。事实上，《修身》在结构、体例、内容上都做了一定本土化改造，以迎合中国读者。首先，在体例上，《大全》与《伦理学讲义》采用的是以问答体所组织的讨论，而《修身》虽在层级结构上与之类似，某些地方也保留了问答体的痕迹如“或曰”的提问，但总体上其体例是叙述体而非问答体。而且《修身》也尽量避免经院哲学式的引经据典与比较辨析，这当然也是出于降低中国人接受难度的考虑。其次，在内容上《修身》也做了一定取舍。一方面，《修身》省略了与神学密切相关的部分。由于该著旨在介绍西方伦理学，以引起热衷于伦理道德的中国士人的好感，从而“低调”宣传天主教，因此对许多宗教成分较多的问题进行了回避，以避免过多直白的宗教内容引起士人反感。另一方面，《修身》加入了对西方哲学或神学常识的介绍。如“人之所向有宗为”一章中，《修身》介绍了“作”、“模”、“质”、“为”①即动力因、形式因、质料因、目的因的四因说，而《大全》与《伦理学讲义》的相应章节中则直接引用四因说来论证问题，并未单独介绍。因为诸如四因说等理论自古希腊以来便在欧洲广泛传播，已成为常识。但对于当时中国人来说，这些理论无疑是陌生的，需要在文中作出说明。

此外《修身》省略了大量逻辑推理的内容。自古希腊时代以来，西方哲学与神学界就普遍使用逻辑推理来探讨问题，而阿奎那则更是在前人论证的基础上进行推理与辩驳，最终形成自己的观点，因此在诸如幸福的来源、意志的独立与领导地位、激情的产生等问题上，往往有详细的推理论证过程。而《修身》虽然讨论了这些内容，却往往只谈及这种逻辑推理造成的结果，并不完整介绍其逻辑论证本身。这一方面是出于控制篇幅的考虑，另一方面则是为了降低中国读者阅读难度，因为理解这种繁琐的逻辑推理所要求的哲学、逻辑学知识是当时国人所不具备的。最后，《修身西学》运用了大量的例子、格言以及道德教化内容。《大全》与《伦理学讲义》尽管是中世纪神学影响下经院哲学的代表著作，但其论证逻辑性很强，直接的教化内容反而较少，而高一志则将奥古斯丁与亚里士多德的名言、西方先贤的故事、圣经中的譬喻等内容穿插于《修身》全文。此举既可增加著作可读性，帮助中国读者理解文意，又可通过宣扬弃恶从善、修灵进德等内容来进行天主教伦理教育以帮助传教，是来华传教士著作中常用的手法。

虽然高一志和其助手在撰写过程中做了大量本土化、形象化的努力，但《修身》仍然是高一志著作中最难为国人理解的一部，因此在这个历来重视伦理道德的国家并未引起更多共鸣，其版本与传播罕见记载。不过《修身》作为中西早期伦理学交流的产物，对我们理解当时整个中西伦理文明的互动仍然有着重要作用。同时，《修身》又是阿奎那所处的 13 世纪与 16 世纪末 17 世纪初两个经院哲学高峰的重要结晶，17 世纪以后，随着天主教传统思想体系的逐渐式微，阿奎那经院哲学与伦理学在中国罕有传播，甚至在 19 世纪基督教再度东传时所带来的大量新的伦理学著作中，也已很少能看到阿奎那伦理学的身影。因此，《修身》堪称“新旧”经院哲学与中国文化碰撞与融合的最好标本，对研究文艺复兴影响下经院哲学的演变及其与中国文化的结合都具有重要意义。

---

① 高一志：《修身西学》，钟鸣旦、杜克鼎主编：《法国国家图书馆明清天主教文献》第 1 册，第 29 页。